

教団の実践としての教化

——大谷派の同朋会運動——

池 田 勇 諦

一

教団はその精神性において仏法・三宝の歴史的現行として信仰共同体（僧宝）でありつつ、同時にその具体的肉體性からは、いわゆる本山を中心とした寺院・僧侶および門信徒から成る一つの組織集合体である——^①しかもそれは幾多の世俗的問題を引きずりつつ現在する集団である——。したがって教団の存在理由は唯一つ、仏法を世俗に媒介する手段的存在として機能することに求められる。それは信仰共同体を自己とする集団の使命であり、責任だからである。

いま世俗[・]と言ったが、それはもちろん教団の現前する地平を指すことにおいて教団の内外を意味する。ということは、教団内世俗といっても、それが同時に教団外世俗を代表する意味をもち、また教団外世俗と言っても、それが同時に教団内世俗の基底を語るものであり、内外は同時的同質的だからである。ここで教団の唯一の存在理由を

なす「教化」の理念について触れてかかりたい。

日ごろわれわれは「教化」の概念について、これを自明のこととして用いてはいるが、かならずしもそうでないことを反省させられる。というのは、教化がその基本義（広義）において決して真宗の応用的機能と見なされるごとき事柄ではなく、どこまでも真宗の本質にかかわるもっとも根源的かつ直接的なことだからである。事実、真宗が「真宗とはこれこれである」と抽象化、ないし概念化されたごときものであるはずはなく、真に世俗を問い、真に世俗の課題に応答する作用性としてのみ真宗であって、文字どおり世俗をよく教導・益する現働的事実のほかに真宗はありえない。宗祖親鸞が『教行信証』『教巻』に「真実の教を顕さば、すなわち大無量寿經これなり」と宣言しながらも、その理由については何の思弁も論証も加えず、ただひたすら発起序における釈尊と阿難の具体的出遇いのうえに、真実の教・浄土真宗の事実を読みきられていることは、その何よりの証左である。

ならば、真宗は即真宗教化であり、より具体的には真宗教団は即真宗教化であらねばならない。であれば、教学ないし真宗学といっても、真宗即真宗教化としての真宗の学びであり、その意味で教団（より現実的には勤式作法から宗政——宗に始発し、宗に帰着する政——に至るまで）も教学も、すべてが真宗教化の意味的範疇でなければならない。こうした教化の基本義への常なる反復確認を欠落し、直ちに教化をもって真宗の応用的機能とみなすならば、それは真宗の固定化・抽象化として批判されねばならないであろう。

しかしそうした教化の基本義はそれゆえに却って具体的（狭義）には、そのような即教化としての真宗を世俗に開示していく直接的行為として、教学（さらには勤式・宗政等）に対する伝道教化の意味をもたねばならない。そ

れはすでに一言したように、真宗がつねに世俗すなわち時機の課題に答えていく機能性にその現在性をもつのであるかぎり、それ自らに時機に対する応答性を目的とする時機の課題との接点が、不断に具体的課題の場で荷負されていかなばならぬからである。

教化の意味をこのように見定めれば、そうした広狭二義の分別も却って一教化の重疊的二義として、その意味的構造を示すものと言えよう。すなわち、後義（教化）は前義（教化）に依止し、前義（教化）は後義（教化）に依って事実化する。この相依相成性においてこそ、その意味規定のつねに後義に帰せられる必然性も明らかであろう。その意味で教化は本質的に教学の目的々課題であり、教学は具体的に教化の方法的課題と言える。こうした教化の重疊的意義へのつねなる見定めが曖昧化するならば、そこにはすでに教学の固定化と、教化の世俗化よりないであろう。

二

さて、そうした教化の意味するところは、それが何よりも教団・自身・自己・純化（本来化）の実践であると言えよう。それは教団が信仰共同体という自らの精神性に回帰する反復運動を意味する。現に教団が組織集合体として世俗のただ中にあることは、それ自身すでに世俗への頹落性をもつものとして在るということであり、だからこそ同時にそのような自己との緊張関係において歩まねばならぬものが教団だということを意味している。

そうした教団のありかたは、つねに「宗祖に帰れ」の復古精神において叫ばれる。しかし宗祖に帰れと言ってももちろん時間的な復古ではない。どこまでも宗祖の求められたものを求めるといふ追体験的な復古である。だからそれはもはや宗祖への志向性における脱俗的な意味での純化ではなく、むしろ時代の諸状況の中にあつて真に時代を問い、時代に応える新しい力となりうることである。その意味で教団自身がつねに自己を新たにしていくな歩みのほかに、宗祖の精神に帰る方途はない。

そのような教団自身の純化運動としての教化は、そのままとも積極的な教団の実践として世俗を仏法のもとに摂化していく営為にはかならない。清沢満之の言葉をもってすれば、

況んや大谷派本願寺は、余輩の抛つて以て自己の安心を求め、抛つて以て同胞の安心を求め、抛つて以て世界人類の安心を求めんと期する所の源泉なるに於いてをや。

〔清沢満之全集〕第四卷一七八頁

と言われるような、この現前の教団がこの人生に生きるものの救いの場として、真に人生に処していく法が聞こえ、道が見い出される場所として、かぎりなく自らを世俗に捧げていく実践である。それはすでに教団が世俗に対して信仰の証、地上の教法性をもつものとして仏法と世俗との媒介体、つまり仏法との値遇によって真の人生に覚醒する人を生み出していく手段の機能性を果たしていくことである。そこに教団が、信仰の世俗への開示と、それへの摂取という教化運動体として、ひたすら仏法と世俗との通路的存在と言われる理由がある。

しかし、このような教化の実践において極めて重要なことは教学ということである。なぜなら、教学は教団の自

己省察として冒頭にふれた信仰共同体と組織集合体との矛盾性を眠らせず、信仰共同体としての本来性を呼び起こす批判精神であり、同時に世俗に信仰を普遍化していく指針として、つねに時機（世俗）の把握を事とする営みだからである。教化の実践はそうした教学に裏づけられ支えられて、はじめて具体化する。その意味で教学は教化にその内容と方向とをあたえるものであり、教化を唯一の使命とする教団にとっての根本的な営為として位置づけられる。ではここで改めてそうした教化の実践を大谷派の同朋会運動の場で、より具体的に確かめてみたい。

大谷派教団においては一九六一（昭和三八）年、宗祖親鸞の七百回忌法要を機に、時の訓覇信雄宗務総長により翌六二年度から教団の中心施策として提起推進されてきたのが「同朋会運動」であった。それは現代に真宗の回復を願う教団の実践としての教化の具体的現在形であった。したがってそこには「家の宗教から個の自覚の宗教へ」という内容を簡潔にあらわした標語をもって、教団のみならず一般市民社会にもこの運動の願いとすることを発信した。それによってこの運動の当初には未だあらわに認識されていなかった教団の現状認識として、「真宗門徒一人もあらじ」という危機的課題を提起することとなった。

今年（二〇〇二年）は同朋会運動発足四十周年の節目の年であるが、その間の歩みにおいてその推進の手法に関する点では、反省ないし是正すべき点のあったことはもちろんであったし、それはいまも不断に点検され続けているがねばならぬ課題であるにちがいはない。それというのも、この運動の根底には近代における真宗の回復という清沢満之以来の「個の自覚」、つまり没主体的な「家の宗教」を自覚的に突き抜けて一人ひとりの真宗の主体化に僧伽の再生の原理を求めねばならぬとする見識があった。

それだけに率直に言えば、それが教団自身（教団内世俗）の近代化意識の未成熟性を刺激して種々の面で不協和音を発することとなった、ということであろう。しかし、この運動の精神はそれによって変更されたり、解消されたりする質のものではなかった。一九九八（平成一〇）年、真宗再興の祖・蓮如の五百回忌法要を円成した、時の能邨英士宗務総長は、

真宗大谷派なる宗門とは、真宗同朋会運動を推進することをいのちとしている宗門である。

（大谷派宗務所発行『真宗』一九九八・一〇月号参照）

と、改めて確認したことであった。

三

ここで同朋会運動の点検には、もちろん種々の側面が留意されなければならないが、いまは何よりも教化の内実である信仰の普遍化に関して、とくに

（一） 何が主唱され、何が明らかにされたか

（二） 現在何が課題として、明確化されていかなければならないか

その二点について、言及することとしたい。

まず、教化としての同朋会運動によって、何が強調され何が明らかにされたかを考えてみたい。清沢満之に始発

する近代真宗教学^②は、直接的には近世の真宗理解を問い直す質のものであったと言えよう。それは端的に言って、『御文』至上主義による御文の勸化の教条化・固定化を引きずる真宗理解、とりわけ未来往生主義を、したがって同時にそうした教団の教化体制そのものを、近代という課題から根本的に問い返す学びであった。その意味で近代真宗教学は、その近世の真宗理解の克服として、信心の現証性を徹底して自己の内面に追求するものであった。そこに近代真宗教学の「個の自覚」を内実とする実存的求道性は真の信仰の本質を指し示す意味で、現代に真宗の回復を志向する同朋会運動の指針となり、宗祖親鸞の開顕された現生不退というどこまでも本願名号の現証性をもって、真実信心の自証性（願生浄土）を提出し続けてきたと言えよう。この点、近代真宗教学を支柱とする同朋会運動の教化の特筆すべき内実であったと言いえよう。

現に様々な問題をはらみつつも、それによって地道に進められてきたこの運動により、全国的にいくに多くの人たちが真宗との出遇いをもちえたことかは、宗門内各地の諸誌にみる事実からも充分にこれを知ることができる。かつて故二葉憲香氏が同朋大学での特別講義の中で、

いわゆる死後の往生主義は清沢満之らの近代教学によって克服された。だが神祇崇拜にもとづく習俗の超克は現代に残された最大の課題である。

と語られたことが、いまでも強く想起される。

次に、現在の課題として明確にされなければならない問題は何かに注目しよう。同朋会運動における「個の自覚」は、とくに明治以降の日本人がもつ信仰観から、逆に確かめ直す機縁をえたと言えよう。それは何かといえ

ば、「信仰（真宗）の社会性」の問題であつた。率直に言つて、わが国のとくに明治以降の信仰観は、近代天皇制国家の樹立により信仰を単に個人の問題として国家・社会の問題ではないとしてきた。結果、信仰を個人の思い内の出来ごととして、真理の問題である信仰を個人の意識の中に封じ込めてきたことであつた。それというのも、現在の教団が現実の国家・社会の問題、とくに靖国や同和の問題を取り上げてはいても、広く教団人として共有できないものを抱えている事実、それが根深く引きずられていることが思われるからである。

しかし、そうした在りようは単に歴史的状況によるばかりか、より本質的には次のような理解が無意識裡に作用していることを自問せねばならない。それはわれわれの自我の分別心をもつ自己と社会の実体化、つまり自己は自己、社会は社会という、自己と社会の分離意識である。

元来「仏道は自己を明らかにする道」と言われるが、その場合その「自己」とはどのような自己であるのか。それは決して、実体化し社会から分断した抽象的な自己であるはずはない。どこまでも歴史的・社会的存在としての、**具・体・的・自・己**である。さまざまな関係の総合態として生きる、この生ま身の自己、まさしく社会的自己である。社会的自己であるかぎり、同時に社会もまた自己的社会である。自己は内なる社会であり、社会は外なる自己である。

親鸞が『教行信証』『真仏土巻』に

仏はすなわちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。

と顯示して、その仏身・仏土の成立原理を

しかればすなわち大悲の誓願に酬報するがゆえに、真の報仏土と曰うなり。すでにして願います、すなわち光明・寿命の願これなり。

(同 前)

と、同一の「光明無量之願・寿命無量之願」に見定めたことは、主体と環境、身と土が不二なることを如実に語りあらわすものであった。仏教が説く「無我」は実にこのような関係存在としての自己、つまり実体としての自己はなく、因縁によって在る自己を指すものである。その意味で、自己を問うことは社会を問うことであり、社会を問うことは自己を問うことであって、両者はどこまでも同時的相即的であることを内実とする。

では、このような身土不二なる真の主体（自己）は何によってえられるのか。それが本願の名号に賜わる信心であった。

その名号を聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念せん。

(聖典二二頁)

とは、本願の名号に真の主体を聞きうることに、すなわち本願の名号を真の自己として生きる決断である。したがって、その決断と、その決断によって既存の自己と社会がどのようなものとして見ええられ、またどのようにかかわっているのか、はどこまでも身土不二の同時性にある。^③

しかしそのような真の主体の獲得は、自己の「外」を（自分抜き）観ていて成り立つことではない。あくまでも「内」を観ること、自己の内面に問い入ることによってのみ可能である。まさに

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためになりけり。

（聖典六四〇頁）

と言う「いちにん」性に成り立つことである。だが、内を觀ることは決して内にとどまることではない。「いちにん」性は同時に、

十方一切の衆生みなもれず往生すべし

（聖典五二三頁）

という万人性の知見である。内をとおして外（全世界）を、一人をとおして万人を知見する。したがって内觀なし内面性とは、決して主觀性ではない。むしろ主觀性を自覺的に内に破って成り立つ普遍的・真理的内觀である。清沢満之の

修養の方法如何。曰く、須く自己を省察すべし。自己を省察して、天道を知見すべし。

（『清沢満之全集』第七卷四六〇頁・傍点筆者）

のことは、この間の意を端的にあらわすものと読みうるだろう。近代真宗教学が

仏教は畢竟内觀の一道である

（『曾我量深選集』第五卷五八頁）

と提示した「内觀」の意味するところにはかならなかった。

思うにこれは根源的には、『大無量寿經』に説く法藏菩薩の

五劫を具足して、莊嚴仏国の清淨の行を思惟し摂取す。

(聖典一四頁)

と言う「五劫思惟」の思惟性に重なるものと言えよう。なぜなら、五劫思惟は法蔵の發せる「無上正覺の心」が自利利他同時成就を志向する「無上殊勝の願」であることの確認的位相にあり、ゆえに十方衆生と共成する眞実法の發見は、深く自己にわけ入りしかも自己を突き抜けたところに極まることだったからである。ここに内觀という眞宗仏教道が、「五劫思惟の願」の念仏に眞の主体を聞きうることに極まることが教えられよう。それはすでに一言したように本願の念仏を眞の我——「我一心」、一心としての我——として生きる決断であつたことにおいて、その決断に開かれる歴史的現実が、つまり身を置く世俗の諸問題がいかに見られ、いかにかかわていくか。何が人間を眞にめざめさせ、何が人間を逆に眠らせるものであるか。眞実なるものと虚偽なるものとの際が見え続けられたいかねばならぬ主体である。

このような眞の主体の獲得を意味する獲信は、もはや個人的な「心のもちかた」、現実の具体的事実を抽象化した心理的問題ではなく、自己の生きかたを根本から変革する質のことであり、自己の生きる現実に対していままでとはまったく異なつた知覺が開かれる出来ごとといわねばならない。

四

わたくしは現在、教団の教学・教化の課題の最たるものは、「個人と社会」の問題に集約されると受けとめている。それは個人の内面的自覚と対社会的な実践とが、真に統一されていくようなありかたの明確化ということである。それというのも、そうした真宗に生きることについての基本的な事柄が、改めて確かめられねばならないほどに強い促しを時代社会の状況がもっているということだろう。言うまでもなく「基本的人権」に立場する社会の体制、少なくともそのことを基本として提供される洪水のごとき情報社会の現実、われわれがその中に身をおくかぎり真宗を単に個人の内面にとどまらせず、現実の諸問題をも見極め、かかわっていけるような確かなありかたを強く要請しているからである。

こんにちわれわれは科学技術の驚異的進展により、豊かで快適で便利な生活をいやがうえにも享受している。だがその反面、自然破壊・環境破壊はついに人間破壊におよび、人間不信によるシラケの蔓延はその問題の根深さと深刻さを示している。そうした現代社会に真に真宗が果たしていくべき実践、共有化の課題は何か、と自問したとき何よりもそれが前来の自己と社会を正しく知見する真の主体の獲得にあることを強く思う。

いまその点を改めて親鸞の『教行信証』にかえして一言すれば、「化身土未巻」初に

それ、もろもろの修多羅に拠って真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば、『涅槃経』に言わく

として、

仏に帰依せば、終にまたその余の諸天神に帰依せざれ、と。

(聖典三六八頁)

と、引用する文言が語る一事に尽くされることを、とくに指摘いたしたい。

「仏に帰依せば」、ここに眞の主体があり、それが軸足となる。この軸足によって「終にまたその余の諸天神に帰依せざれ」との世俗(自己と社会)観、すなわち世俗とのかかわりかたが開かれる。したがって、その世俗観はどこまでも「仏に帰依せば」の悲歎にもとづくものであり、その痛みにおける自己批判・社会批判にはかならない。「仏に帰依せば」が、何びとといえども私することのゆるされない眞に公けなるいのちへのめざめと共生を願うもの(「バラバラでいっしょ——差異を認める世界の発見——」)であるかぎり、そのことをつねに疎外していく自己と社会のありかたを、かぎりなく問い続けていく歩みとならねばならない。

現にそうした課題意識から大谷派教団内、各教区ではそれぞれの試行錯誤の取り組みが見られる。ここ地元の名古屋教区の場合、

- 一、生かすべき伝統
- 二、改めるべき習俗
- 三、守るべき生活実践

の三つを柱とした具体的な推進がなされていることは、その一例である。

大谷派教団が身を挙げて推進するほかはない同朋会運動、その現未来の実践課題はひとえに人間としての真実の生きかた、すなわち真の主体の獲得による出遇いの生——共生——の明確化にあらねばならぬことを銘記したい。

註

- (1) 拙稿「教団と教化」(『仏教教団の諸問題』所載参照・平楽寺書店刊)
- (2) 寺川俊昭著『群萌の一乗』序講参照(東本願寺出版部刊)
- (3) 拙稿「宿業は差別する罪業」(『真宗の教学における宿業の問題』所載参照・東本願寺出版部刊)